Gramática moral universal

Mariano Asla
Modo de citar:
Asla, Mariano. 2017. "Gramática moral universal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Gramática_moral_universal

Se denomina Gramática Moral Universal a un programa de investigación de carácter esencialmente interdisciplinar, que se propone explicitar la estructura cognitiva subyacente a las intuiciones morales. Para explorar estas intuiciones, utiliza como base empírica a los denominados dilemas del tranvía, ya que constituyen escenarios de decisión sumamente acotados y que permiten, en sus distintas variaciones, aislar y manipular algunos elementos, como la intención del agente o los efectos colaterales no deseados, que resultan moralmente relevantes para el juicio moral espontáneo. Luego, a la luz de las respuestas obtenidas, propone un modelo teórico, basado en la lingüística chomskiana, que distingue dos niveles básicos en el conocimiento moral. Un conocimiento tácito, constituido por principios operativos universales, innatos y mayormente inconscientes, y un conocimiento explícito y reflexivo. El conocimiento tácito de principios comunes, como el de doble efecto o el de la asimetría en la valoración de acciones y omisiones, permitiría explicar el carácter consistente y transcultural de las respuestas intuitivas, mientras que el conocimiento reflexivo, altamente sensible al contexto cultural, sería responsable de que las justificaciones de las valoraciones espontáneas sean divergentes y, en ocasiones, lógicamente inatinentes.

1 Introducción ↑

Se denomina Gramática Moral Universal (de ahora en más GMU) o también Gramática Generativa Transformacional (Cutitaru 2017) a un programa de investigación de carácter esencialmente interdisciplinar, que se propone explicar la estructura cognitiva subyacente a las intuiciones morales, utilizando como modelo teórico la lingüística generativa de Noam Chomsky. No se trata por lo tanto de una tesis filosófica al estilo clásico, nacida en el seno de una escuela o al calor de una discusión de fondo, ni de un método particular para la investigación y la disquisición filosófica. La GMU sería de alguna manera como la reedición, en clave chomskyana, de una comparación clásica entre el sentido moral y la capacidad del lenguaje. Esta comparación hunde sus raíces, en última instancia, en el hecho de que ambas potestades se desarrollan en forma de hábitos de la razón, y es la causa por la que muchos autores presentan a la GMU como una variante de la analogía lingüística.

Se trata, por lo tanto, de una extrapolación al ámbito moral de un esquema originalmente propuesto por Chomsky para la lingüística. Pero esta extrapolación contaría con un adecuado fundamento empírico. Este basamento se apoya en investigaciones psicológicas realizadas mediante los denominados dilemas del tranvía. En pocas palabras, los estudios sugieren que frente a dichas situaciones dilemáticas, los sujetos encuestados presentan respuestas intuitivas que son inmediatas, consistentes y claramente transculturales. Por el contrario, las justificaciones a posteriori de sus intuiciones resultan altamente sensibles al contexto cultural, y no siempre son lógicamente atinentes (Young, Cushman et al. 2007). El carácter transcultural, homogéneo y consistente del conocimiento moral intuitivo supondría la presencia de una serie de principios subyacentes comunes. Estos principios serían naturales, estarían codificados genéticamente y su origen sería evolutivo, pero no necesariamente resultarían accesibles al plano consciente, lo que explicaría las dificultades que los sujetos experimentan en la justificación de sus respuestas.

En este punto, se apoyaría la analogía con el modelo de Chomsky. Para el lingüista americano, algo semejante ocurre con el lenguaje, ya que las intuiciones de gramaticalidad resultan ser consistentes y homogéneas mucho antes de que un sujeto sea capaz de hacerse conscientes los principios que las subyacen. La clave para el ejercicio del habla estaría dada por un conocimiento tácito, anclado en un elemento psicológico interno y en alguna medida innato que se despliega en el tiempo a partir de sucesivas interacciones con el ambiente. A este elemento interno que aúna los

principios de cualquier lengua natural Chomsky lo denominó gramática universal. En el plano lingüístico, las coincidencias se darían en la estructura sintáctica profunda de las lenguas, mientras que en lo específicamente moral, el denominado principio de doble efecto y el principio de asimetría en la valoración de acciones y omisiones, por ejemplo, se contarían entre los principios operativos universales más importantes.

En cuanto al postulado fundamental de la GMU, fue el propio Noam Chomsky el que señaló en varias oportunidades la posibilidad de aplicar su modelo teórico a otros ámbitos de la psicología y de las actividades humanas como las matemáticas, la música o la moral (Chomsky 2006, 11; 2007, 15). Sin embargo, fue el filósofo norteamericano John Rawls en el año 1971 el primero en ofrecer con claridad un esbozo, mínimo pero explícito, de las posibles implicancias de esta idea. Su famosa cita dice así:

"Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotada de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla, en condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás. Es claro que esta capacidad moral es extraordinariamente compleja. Para verlo basta advertir el número, así como la variedad potencialmente infinita de juicios que estamos dispuestos a formar. El hecho de que a menudo no sepamos qué decir y que a veces nos encontremos mentalmente indecisos, no disminuye la complejidad de la capacidad que poseemos" (Rawls [1971] 1995, 55).

Con todo, John Rawls nunca incorporó esta tesis en el marco general de su propio pensamiento —en el que incluso podría resultar bastante disonante (Enoch 2013; Zimmerman 2013, 56)—, y no fue sino hasta principios del presente siglo que la GMU comenzó a desarrollarse como un programa de investigación consolidado.

Debido a su carácter interdisciplinar, no es extraño que bajo este verdadero paraguas metodológico se involucren académicos provenientes de diversas áreas. Entre éstos, Marc Hauser, formado en la etología cognitiva, y John Mikhail, profesor de filosofía del derecho de la Universidad de Georgetown, son los referentes obligados. Y, aunque la relevancia del aporte de Hauser a la tesis de la GMU ha sido discutida (Harman 2012), sobre todo a partir de que fuera hallado culpable de faltas de conducta científica en la investigación etológica (véase Asla 2016, 331-336), lo cierto es que no se puede presentar hoy este tema en forma completa sin reconocer las contribuciones de ambos autores.

En el caso de Hauser, su aproximación a la tesis de la GMU supone un giro desde cuestiones relativas a la comunicación animal (Hauser 1997) y el comportamiento de los primates —con especial interés en las conductas cooperativas y de intercambios (Hauser y Chen 2005)—, a otras cuestiones de psicología cognitiva humana (Hauser y Spelke 2003) y de psicología de la decisión moral (Hauser 2013). En sus propias palabras, una transición desde el problema de la "mente animal" (Hauser 2000) al de la "mente moral" (Hauser 2006), que descansa sobre el supuesto de que el hallazgo de paralelismos y diferencias con los animales puede iluminar el recorrido evolutivo de nuestra especie ayudándonos a distinguir en nuestra naturaleza lo que es heredado de lo que es adquirido (Hauser et al 2008, 123). En este largo proceso que llevó a Hauser desde la etología a la ética tuvieron también singular relevancia sus investigaciones sobre el origen evolutivo y naturaleza de la facultad del lenguaje, realizadas con Noam Chomsky y Tecumseh Fitch (Hauser et al 2002; Hauser et al. 2005), el curso de Ética Evolucionista (*Evolutionary Ethics*) que dictaba en Harvard con el conocido psicólogo Stephen Pinker y sus investigaciones basadas en el "Test de sentido Moral". En una versión modificada este test, con su extensa batería de dilemas, todavía resulta accesible en internet bajo la dirección de Fiery Cushman (2017) del Departamento de psicología de Harvard.

John Mikhail, por su parte, desde su formación de base que es la filosofía (es PhD y JD) y a partir de su tesis doctoral sobre la analogía lingüística en John Rawls, dirigida por Chomsky (Mikhail 2000), intenta mediante la GMU tender un puente entre la tradición universalista de la filosofía del derecho y las ciencias cognitivas (Mikhail 2011). En su visión, las ciencias cognitivas pueden proveer una explicación a las coincidencias de razón práctica que subyacen a la declaración universal de los derechos humanos y a otros acuerdos semejantes. La ventaja de este marco explicativo, a diferencia de otros clásicos en la tradición universalista del derecho y la filosofía, radicaría fundamentalmente en que no requiere un compromiso teórico demasiado oneroso en términos metafísicos.

2 Antecedentes históricos ↑

Desde una perspectiva filosófica, programas como la GMU, se inscriben dentro de un arco más amplio, definido por dos puntos, que son la analogía lingüística y el proceso de naturalización de la ética. Respecto de la primera, su historia es ancestral e involucra múltiples autores de cosmovisiones diferentes, y a veces antagónicas, provenientes de la filosofía, la psicología y las ciencias sociales (Veáse Mikhail 2011, 6-8 y 353-356). Si se atiende, por otro lado, a la naturalización de la ética, las filosofías de Thomas Hobbes ([1651] 1998) y de David Hume ([1749] 1978) son antecedentes destacados. Sin embargo, recién con el naturalismo ético del siglo XIX la cuestión se plantea en términos análogos a los actuales, esto es, con una participación creciente de las explicaciones biológicas y psicológicas, y dentro de un marco global de sentido primordialmente definido por la teoría de la selección natural.

De este modo, planteamientos fuertemente biologicistas como el de Hauser encuentran sus primeros antecedentes relevantes en la obra del propio Charles Darwin ([1859] [1871] 1980) y antecedentes más cercanos en la Sociobiología de Edward Osborne Wilson (1975, 1978). En cuanto al primero, su aporte fundamental consiste en inaugurar una nueva forma de aproximarse al estudio de la moral. Este abordaje involucra cinco elementos que, si bien no son una originalidad de Darwin, se entrelazan en su obra de un modo inédito. A saber: i) la tesis de que es posible y necesario extender la metodología de las ciencias naturales a la psicología y a la moral humanas, ii) la introducción de la selección grupal como hipótesis explicativa para las conductas morales del individuo que pueden resultarle costosas o desadaptativas, iii) la preponderancia del momento afectivo-intuitivo en la explicación del juicio moral, iv) el reconocimiento explícito de la sub-determinación moral de las tendencias espontáneas humanas y v) la explicación del sentido moral como un emergente de lo que en los animales es el instinto social (Asla 2016, 45-46).

Como antecedente próximo, se sitúa en esta misma línea la Sociobiología de E. O. Wilson. Esta disciplina emergente añade la intención, que Hauser aprueba y hace suya, de superar el abismo entre hechos y valores mediante una unificación metodológica (Wilson 1998). Ya no sería suficiente el modelo del diálogo entre la ética y las ciencias, sino que la verdadera integración requeriría una reformulación radical de la ética como una verdadera ciencia natural aplicada. Esta redefinición implicaría también, a su juicio, la definitiva emancipación de la ética respecto del pensamiento religioso (Hauser 2006, 421-422).

Finalmente, no hay que dejar de mencionar dentro del horizonte teórico de la GMU a la denominada revolución cognitiva que con sus abordajes esencialmente empíricos y multidisciplinares del fenómeno mental (Gardner 1985, 6) constituye el horizonte teórico natural de la GMU. Obviamente desde la lingüística, pero también desde la psicología cognitiva y desde las neurociencias.

3 Núcleo teórico: la lingüística chomskyana ↑

De alguna manera, la lingüística de Chomsky comienza con un movimiento de reacción contra la explicación del lenguaje que propugnaba B. F. Skinner (1957). La crítica que Noam Chomsky le opuso a este proyecto fue tan contundente, que puso en jaque a la totalidad del paradigma conductista, forzando una reintroducción de lo mental como objeto de la psicología empírica, y dando comienzo a una nueva forma de abordar al lenguaje: la lingüística generativa (Chomsky 1959).

Respecto del tema que aquí interesa, la posibilidad de trasladar el esquema de explicación chomskyano al ámbito moral se apoya en seis puntos fundamentales:

a) La perspectiva de análisis adoptada, que Chomsky denomina perspectiva "*i*". Esta perspectiva hace foco en lo lingüístico/moral como un fenómeno que reúne las siguientes características, a saber: es internalizado (en cuanto estado cerebral-mental), es intencional (se le reconoce cierto carácter referencial), es individual (en cuanto a la perspectiva psicológica del sujeto), y es idealizado, puesto que se postula un modelo teórico para la comprensión de estas capacidades humanas (Chomsky 1997, 119; Mikhail 2011, 26).

Se deja de este modo de lado la perspectiva "*e*" que sería extensional y externalizada, y que implicaría la

consideración de objetos que, en cierta medida, son independientes de los estados cerebrales-mentales que los hacen posibles. En el caso de la moral estos objetos podrían ser por ejemplo los códigos de conducta. También se está prescindiendo de lo que Chomsky denomina la perspectiva "*p*" (por platónica) que es la que admite entidades de existencia extramental como los valores absolutos o eternos (Mikhail 2011, 62-65).

b) La tesis de la pobreza de estímulos, que sostiene que los estímulos lingüísticos a los que está sometido un niño resultan insuficientes en cantidad, calidad y consistencia para asegurar, en tan poco tiempo (y de un modo transculturalmente homogéneo en lo referente a la edad), el surgimiento de una capacidad de la complejidad del lenguaje. Por otra parte, el carácter creativo de la habilidad lingüística, la capacidad de entender y de crear un número potencialmente indeterminado de oraciones, no resulta fácilmente explicable mediante un esquema de aprendizaje exclusivamente memorístico.

c) De la pobreza de estímulos se sigue por principio de abducción o recurso a la mejor explicación (Lipton 2004, 56) la necesidad de postular un sistema mental, constituido por principios y reglas que sea innato y mayormente inconsciente (Chomsky 1965, 8). Este conocimiento tácito se despliega en el tiempo y a partir de experiencias propicias, haciendo posible el aprendizaje de una lengua. A ese estado mental de un sujeto capaz de hablar un lenguaje Chomsky lo llamó: "Gramática" (Chomsky 1980, 51; Mikhail 2011, 16). En definitiva, el desarrollo del lenguaje se daría de un modo análogo al de un órgano o de un sistema fisiológico (Chomsky 1976, 1; para la extrapolación de esta tesis a la moral véase Mikhail 2008).

d) Dentro de esta Gramática es posible distinguir dos momentos: una Gramática Universal (GU) y otra Generativa (GG). La primera es una suerte de bioprograma, codificado genéticamente y relativamente homogéneo en cuanto a su base neural, que subyace a cada una de las lenguas naturales. La GU es un estado mental suficientemente rico y flexible como para permitir el desarrollo de distintas GG, que consisten entonces en el estado mental particular de un sujeto que habla un lenguaje determinado (Mikhail 2011, 14-16).

e) La diferenciación en la Gramática de principios operativos y principios explícitos. Los primeros constituyen un conocimiento tácito e inconsciente. Los segundos, que pueden articularse y por lo tanto enseñarse y aprenderse, pertenecen a la dimensión discursiva de la razón y reciben el influjo de la cultura. Esta disociación entre lo intuitivo inmediato y lo discursivo *a posteriori* se evidencia, por ejemplo, en la posibilidad de percibir que una oración está mal hecha más allá de que no se pueda explicar por qué, o en el hecho de que los niños utilizan con fluidez y corrección el lenguaje mucho antes de poder adquirir un conocimiento reflexivo de sus reglas. En palabras de Hauser, en el lenguaje "lo que nosotros sabemos palidece en relación con lo que nuestra mente realmente sabe" (Hauser et al. 2008, 110).

f) La focalización en el lenguaje como competencia, es decir, como hábito y no como actuación o ejercicio concretos. En el primer caso, se trata de una posesión relativamente estable y bastante homogénea, mientras que el ejercicio específico puede verse afectado por factores exógenos al sistema como por ejemplo una distracción o una falla de memoria. En el ámbito moral, se introduce, además, una dificultad extra que consiste en la posibilidad de obrar en contra del dictamen de la conciencia y de que el juicio axiológico se vea influenciado por la emotividad del sujeto.

4 Base empírica de la GMU: los dilemas morales ↑

Tanto Hauser como Mikhail consideran que la GMU encuentra su justificación empírica en el análisis de los resultados arrojados por los denominados dilemas del tranvía. La utilización de estos dilemas, que presentan horizontes de decisión irreales y sumamente alejados de las circunstancias habituales de vida, se debe a la necesidad de evitar que los participantes respondan a partir de sus experiencias previas o de compromisos teóricos asumidos con antelación. De ese modo, se permitiría el afloramiento de un juicio verdaderamente espontáneo e intuitivo. Además, estos dilemas están diseñados de tal forma que sus distintas variantes hacen posible aislar algunos elementos de la estructura causal o intencional del problema moral, y medir su correlación con las respuestas elegidas. Por último, una parte importante de las investigaciones de este programa suele recurrir al escaneo cerebral de los sujetos mientras tienen una intuición moral, lo cual es prácticamente imposible fuera de un laboratorio, y no tendría mucho sentido si

no se realizara a partir de la reacción ante un escenario común y fácilmente estandarizable.

Por razones de espacio, no resulta posible presentar y analizar todos los dilemas que estos autores utilizan, ya que suman casi cincuenta. A causa de esto, se presentarán sólo cuatro ejemplos, que son como tipos o modelos de los que los otros pueden considerarse meras variaciones, de forma tal que resultan suficientes para comprender el esquema general e introducir las conclusiones principales a las que estos autores arriban (Mikhail 2011, 78-82).

En el primer caso, una doctora, Alice, está a cargo de la guardia del servicio de emergencias de un hospital. Durante la noche, a causa de un accidente de tránsito, recibe seis pacientes. Cinco de ellos presentan un cuadro grave pero hay un último paciente que está en estado crítico. El dilema se presenta ya que en caso de atender a este último, el tiempo y los medios utilizados podrían disminuir las posibilidades de salvar a los otros cinco.

En el segundo caso, un cirujano, Bob, tiene cinco pacientes al borde de la muerte. Estos pacientes podrían salvarse solamente en caso de recibir el órgano que necesitan. Mientras tanto, en un control de rutina, se advierte que un sujeto que está presente para unos exámenes de rutina resulta histocompatible con cada uno de los que necesitan recibir un transplante. El dilema consiste en saber si es moralmente lícito extraerle los órganos a este hombre (provocando evidentemente su muerte) para salvar la vida de los otros 5.

En el tercer dilema, Charlie está conduciendo su tranvía cuando advierte repentinamente que los frenos han dejado de funcionar. Para complicar aún más la situación, observa que a pocos metros adelante en su trayectoria hay 5 empleados ferroviarios trabajando sobre las vías. A causa de la velocidad que trae el vehículo y de la altura de las paredes del andén es muy difícil que los empleados puedan escapar a tiempo. La única opción a su alcance es desviar el tranvía a un trazado paralelo, pero en éste hay otro empleado haciendo tareas de mantenimiento a las vías. El dilema se presenta, evidentemente, porque no hay forma de salvar a los cinco empleados sin permitir la muerte del otro.

En el cuarto escenario, un ingeniero ferroviario, Frank, observa desde un puente peatonal sobre las vías al tren que se ha quedado sin frenos. Sabe que la muerte de los cinco empleados será el desenlace inevitable, salvo que pudiera arrojar algo lo suficientemente pesado sobre las vías como para provocar el descarrilamiento de la formación. Sin embargo, lo único que tiene a su alcance capaz de causar ese efecto es un hombre de gran talla que carga una enorme mochila sobre su espalda. ¿Es lícito empujar a ese hombre para intentar salvar a los otros cinco?

El análisis de las respuestas intuitivas que estos escenarios suscitaron dejó a la luz un patrón común. A partir de los casos Alice y Bob, se observó que la mayoría de las personas juzgó lícito omitir una acción dirigida a salvar a un particular si ésta obstaculizaba la posibilidad de salvar a otros cinco. Sin embargo, no consideraron lícito realizar una acción que cause la muerte de un sujeto como medio para salvar a otros (aunque se tratara de esa misma cantidad). De un modo análogo, los interrogados no juzgaron moralmente aceptable arrojar a un hombre sobre las vías como medio para provocar el descarrilamiento del tranvía descontrolado, pero no objetaron la decisión de desviar el tren a la vía en la que había un solo empleado ferroviario.

En primer lugar, resulta llamativo desde un punto de vista estadístico la masiva y transcultural coincidencia de los participantes en las respuestas elegidas. No se pudieron identificar sesgos significativos de género, de nacionalidad, de religión, nivel educativo o edad. Y si bien se trata de horizontes de decisión máximamente acotados y de respuestas intuitivas, porque se les pidió que contestaran inmediatamente, no se trata sin embargo de respuestas demasiado simples. En todos los casos, se obtuvieron respuestas cuyos principios implícitos no pueden identificarse sin más con los de una lógica deontológica (que impediría cualquier acción u omisión que resultara en una muerte), pero que tampoco responden a un esquema proporcionalista, en el que la cantidad de beneficiados se establecería como el único factor moralmente relevante.

Marc Hauser interpreta que las coincidencias se apoyan en principios operativos que suponen una asimetría en la valoración de acciones y omisiones (Young, Hauser et al. 2007, 1-21; Young, Cushman y Hauser 2008, 174). Estos principios comunes serían a tal punto independientes del contexto cultural que aun en países como Holanda, que no distinguen entre matar y dejar morir en su legislación sobre eutanasia, afloran cuando, fuera de ese escenario particular, una persona se ve enfrentada con dilemas del tipo de los del tranvía (Hauser, Tonnaer et al. 2009). Ni siquiera entre los que se manifestaron partidarios de esa ley dejó de aflorar esta asimetría. Para John Mikhail, por su

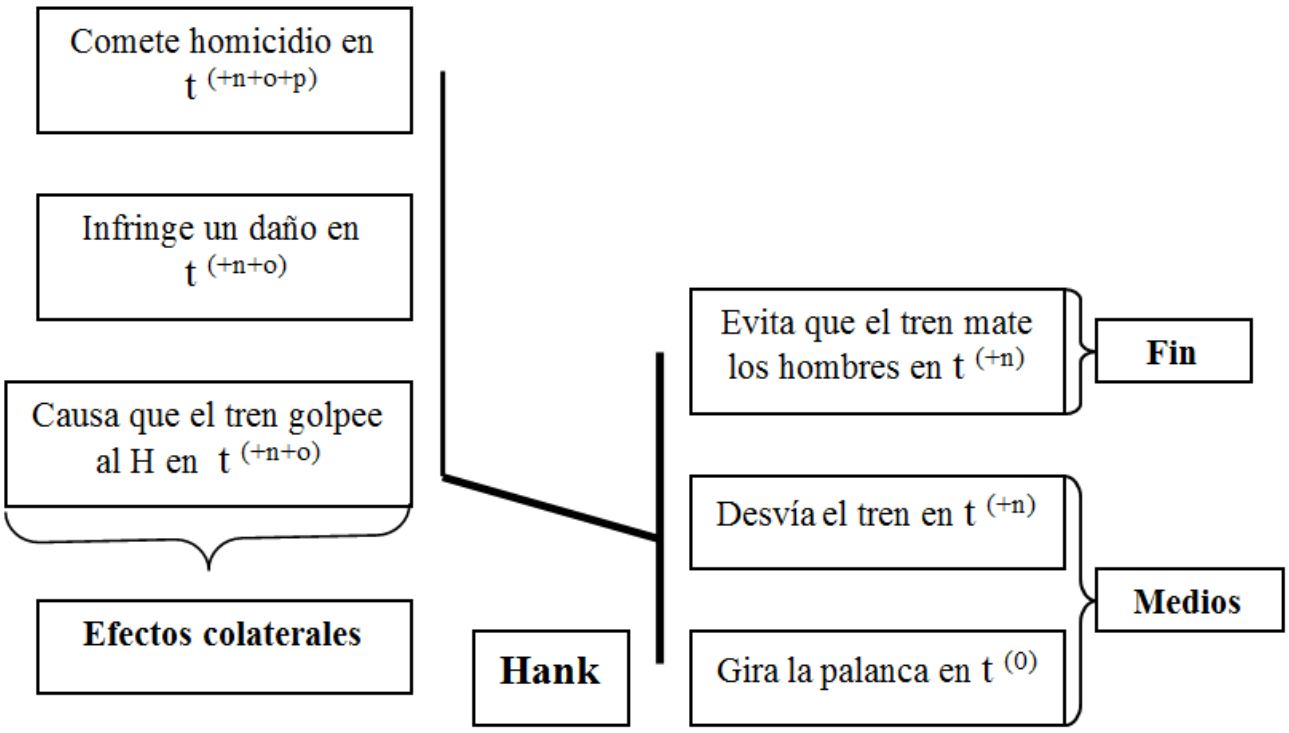
parte, la raíz de las convergencias estaría dada por el carácter innato del principio de permisión residual, la prohibición de la agresión intencional, la prohibición del asesinato intencional y el principio de doble efecto (Mikhail 2002; 2011, 117-118).

Sea como fuere, el resultado de la acción de estos principios operativos asegura a las intuiciones morales una flexibilidad y una sensibilidad a las circunstancias que no tuvo un correlato consistente en la capacidad discursiva de justificar las respuestas. Este fenómeno de disociación entre la faz intuitiva y la discursiva de la razón se ha denominado perplejidad moral (*moral dumbfounding*) (Mikhail 2011, 111-115; véase también Haidt et al. 2000) y se ha constatado repetidamente en estudios transculturales posteriores (Haidt 2012). La perplejidad se experimenta en la incapacidad de los sujetos de justificar sus propias intuiciones o en el recurso a justificaciones lógicamente inatinentes.

Pero Mikhail no se contentó con la mera constatación de las convergencias intuitivas y la postulación del principio de doble efecto, sino que se propuso hacer aún más explícita la base cognitiva subyacente. Esta base supone una alta complejidad que puede quedar oculta bajo la simplicidad y espontaneidad de la intuición moral. Así, por ejemplo, en sus palabras:

“para reconocer la estructura deóntica de estas acciones, uno debe haber reconocido su estructura intencional; para reconocer su estructura intencional, uno debe haber reconocido su estructura moral; para reconocer su estructura moral, uno debe haber reconocido, por lo menos en parte, su estructura causal; y, finalmente, para reconocer su estructura causal total, uno debe haber reconocido su estructura temporal” (Mikhail 2011, 171).

De alguna forma, lo que se pretende es una especie de proceso de ingeniería reversa, que desmonte los elementos estructurantes y la secuencia lógica (temporal y de atribución causal) que resulta inmanente al juicio moral intuitivo. Con esto en mente, Mikhail propuso una serie de descripciones estructurales, una para cada dilema. Estas descripciones concretan y representan, bajo la forma de los diagramas de árbol (Goldman 1970), la estructura cognitiva del dilema, facilitando así advertir las diferencias, a veces sutiles, entre unos y otros en las que la razón discursiva encuentra dificultades. A continuación, reproduzco uno de estos diagramas, que es una variante del dilema “charlie”, para que se entienda mejor a qué me estoy refiriendo.



Expuesta esta estructura, Mikhail añade que el proceso de cálculo moral, implícito bajo las intuiciones, requiere un principio de permisión residual (no está mal lo que no está prohibido), la distinción entre efectos queridos y otros sencillamente conocidos y tolerados (Goldman 1970) y doce postulados morales *ad hoc.* Entre estos postulados se contarían: la consideración moralmente negativa de los efectos que produzcan daño personal en los bienes o en el cuerpo, la maldad de la evitación de efectos buenos y su contradictoria, el carácter preferible de las lesiones frente a la muerte, que las vidas de los hombres son igualmente valiosas por lo que es peor matar a más personas que a menos, etc.

Considerando estos doce postulados, se podría establecer el cálculo de la razonabilidad de asumir determinados efectos malos, usando una función que incluye cinco variables:

(i) magnitud del riesgo: (RM); (ii) el valor del objeto principal (VP) que puede ser la vida, la salud o el interés del individuo en cuestión; (iii) la utilidad del riesgo (RU); (iv) la necesidad del riesgo (RN); y (v) el valor del objeto colateral (VC) que puede ser pensado como el propósito del agente cuando asume el riesgo (Mikhail 2011, 140).

Finalmente, con todos estos elementos, Mikhail propuso una fórmula del cálculo del riesgo moral que, a su juicio, podría representar y explicitar la lógica que subyace a los juicios morales intuitivos considerados: (RM) (VP) > (RU) (VC) (RN). Puesto en otras palabras, el producto de la magnitud del riesgo que se asume multiplicado por el valor del objeto principal debe ser proporcionalmente mayor que el producto de la necesidad y la utilidad de dicho riesgo por el valor del objeto colateral (Asla 2016, 218). De este modo, el autor da un ejemplo concreto de cómo puede avanzarse en el propósito de exponer la base cognitiva de las intuiciones morales. En sus propias palabras, de un modo análogo a "si una persona tuviera que programar una máquina, digamos un robot autónomo, para hacerlo capaz de producir los mismos juicios morales que sujetos ordinarios hacen en respuesta a los dilemas del tranvía" (Mikhail 2013, 20).

5 Críticas a la GMU ↑

En términos generales, las críticas a la GMU apuntan a cuatro núcleos. Las más radicales, ponen en tela de juicio el proceso de naturalización de la ética y se agrupan bajo la denominación de Falacia Naturalista (George Edward Moore [1873]-1958). En pocas palabras, esta objeción denuncia la imposibilidad de deducir consecuencias axiológicas de planteos no morales, esto es, de meras constataciones empíricas. Lo que se cuestiona es así la posibilidad de derivar válidamente el deber del ser, por lo menos en la medida en que este último resulta accesible al método científico (Frankena 1939; Dussell 2001; Curry 2006). Pero más allá de la falacia naturalista y del déficit normativo que supone (Singer 1974; Dworkin 1973, 25), también puede objetarse la analogía lingüística directamente, discutiendo la comparación entre el lenguaje y la moral, o indirectamente, criticando que el modelo chomskyano sea el indicado para establecer dicho paralelismo. Por último, evidentemente también se aplican a la GMU las objeciones directas, a veces muy contundentes, a la tesis de Chomsky (Gross 1979; Hagège 1981; Ibbotson y Tomasello 2016).

Sea como fuere, esta sección dedicada a las críticas tiene una relevancia particular porque frente a las objeciones los autores se vieron obligados a explicitar varios puntos filosóficamente neurálgicos de la GMU. Dividiré, pues, mi exposición en dos partes. En la primera, consideraré las críticas a las que responde Marc Hauser, y en la segunda, aquellas a las que contesta John Mikhail.

La primera objeción, que presenta Ron Mallon, no apunta a la licitud del abordaje naturalista ni al innatismo o a la universalidad de la GMU, que son los blancos más habituales de discusión, sino a la analogía lingüística sobre la que ésta se apoya. A su juicio, los dilemas morales analizados por Hauser no proveen suficiente evidencia empírica para sostener que el ámbito moral requiera una capacidad mental específica, como sí lo hace el lenguaje. Para que la comparación resultara relevante se necesitaría un sistema mental neurológica y computacionalmente discreto o encapsulado, que es lo que hasta el momento, a su juicio, no se puede considerar probado para la moral (Mallon 2008, 151).

Jesse Prinz, por su parte, concuerda con la objeción anterior, señala cinco nuevas diferencias que debilitarían la analogía entre ambas capacidades, y pone en tela de juicio el innatismo en el ámbito específico de la moral (Prinz 2008, 159). Las desemejanzas que subraya radicarían, del lado del lenguaje, en la existencia de períodos críticos para

el aprendizaje, en la presencia de principios universales y en la posibilidad de analizarlo en tres niveles (fonológico, sintáctico y semántico); del lado de la moral, los aspectos exclusivos radicarían en el rol privilegiado de los sistemas de premios y castigos durante el desarrollo temprano, y en las pretensiones veritativas inherentes al juicio ético. Respecto del innatismo, Prinz no niega que puedan existir tendencias humanas innatas como por ejemplo a la crianza de los hijos o a la cooperación y al altruismo, pero se niega a reconocerles un carácter específicamente moral. En sus propias palabras: "Mi hipótesis, concretamente, es que la gente no está dotada de una facultad innata de juicio moral" (2008, 165).

Por último, las críticas de Emmanuel Dupoux y Pierre Jacob se fundamentan en que la estructura propia de la competencia moral no replica la de un sistema recursivo gramatical, como sería el que propone Chomsky. Alegan para ello tres razones. En primer lugar, porque el rol de las creencias explícitas sobre las intuiciones es determinante en el caso moral, mientras que resulta casi nulo en el esquema chomskyano de las intuiciones de gramaticalidad (Dupoux y Jacob 2008, 343; véase también Enoch 2013, 9; en un sentido análogo pero contra la formulación rawlsiana de la analogía lingüística, véase Nagel 1973). Segundo, porque la facultad lingüística a diferencia de lo moral tiene un carácter modular, que sólo recibe la entrada de información de su propio tipo, al tiempo que sus leyes y principios no se aplican a otros ámbitos. Por último, la diversidad en el ámbito moral, mayor que en el lingüístico, se resistiría a una explicación por medio de un esquema de principios fijos (de raíz genético-neural) y parámetros dependientes de la cultura (Dupoux y Jacob 2008, 377; en igual sentido, véase Sripada 2008, 329).

Para contestar a las objeciones de Mallon y Prinz, Marc Hauser escribe con sus colaboradores Fiery Cushman (Harvard) y Liane Young (Boston College). Básicamente, su respuesta apunta a negar que una capacidad mental específica requiera una estructura neurológica o computacional que sea cerrada y discreta. La especificidad de las facultades sería compatible con cierta complejidad interna que, por otra parte, se observaría también en el lenguaje. Finalmente, en cuanto a la negación del contenido moral innato, los autores se ven obligados a debilitar su posición original y reconocen que no puede considerarse probado que principios como el de doble efecto sean, de hecho, innatos. Su hipótesis, con todo, es que se los puede considerar "buenos candidatos" para serlo y que resulta lógico continuar la investigación en esa línea (Hauser et al. 2008, 175). La GMU se defiende así como un programa de investigación y no como una doctrina acabada.

La respuesta a las objeciones de Dupoux y Jacob, por su parte, Hauser la firma en coautoría con la filósofa Susan Dwyer de la Universidad de Maryland. Como en el caso anterior, lo primero que se niega es que la analogía suponga que el lenguaje o que la capacidad moral deban entenderse en un sentido modular *à la* Fodor. En cuanto al papel de las creencias explícitas en el juicio moral, no lo desconocen ni le niegan relevancia a las diferencias que de esto pudieran derivarse. Su defensa consiste más bien en señalar que metodológicamente la GMU se concentra en las intuiciones morales y, más específicamente, en las estructuras cognitivas, mayormente inconscientes, que subyacen a dichas intuiciones. Concluyen, finalmente, que no puede tomarse como un hecho y que no está suficientemente probado que la diversidad en el ámbito moral sea mayor que en el lingüístico. De allí que tampoco pueda argumentarse que las convergencias y divergencias observadas no puedan explicarse recurriendo a la fórmula de "principios parametrizables" (Dwyer y Hauser 2008, 2).

La segunda serie de críticas a las que haré lugar, junto con sus correspondientes respuestas, fueron realizadas en un Simposio sobre el libro *Elements of Moral Cognition* de John Mikhail, realizado en 2013 por la Universidad Hebrea de Jerusalén.

En primer lugar, el filósofo Aaron Zimmerman realiza tres tipos de críticas. La primera, de índole exegética, pone en duda que la GMU se desprenda realmente de la analogía lingüística tal como la propone John Rawls. La segunda, metodológica, discute que los resultados obtenidos por Mikhail con los dilemas del tranvía sean consistentes con otros resultados recogidos con anterioridad (Foot 1992, Thompson 1992) y con los que él mismo obtuvo con sus propios dilemas en la universidad de California (Zimmerman 2013, 57-59). Finalmente, la última objeción señala que aunque los resultados sugieran que las intuiciones morales requieren principios inconscientes, de ello no se sigue que éstos tengan que ser innatos (Zimmerman 2013, 10).

En cuanto a la crítica exegética, Mikhail desestima la relevancia de todo el asunto. A su juicio, ya sea que la GMU represente o no el pensamiento de Rawls, esto no aumenta ni disminuye la fecundidad heurística del modelo. Respecto de la divergencia en los resultados obtenidos por medio de los dilemas del tranvía, Mikhail señala varias

diferencias metodológicas entre los distintos escenarios propuestos y sus propias investigaciones que imposibilitarían una comparación demasiado pertinente. Por último, frente a la cuestión del innatismo, se ve obligado a realizar algunas concesiones. En primer lugar, admite, haber utilizado el término "innato" en un sentido muy general, y en contextos que requerirían una mayor precisión de análisis. De igual modo, concede que sus experimentos de ninguna manera comprueban que la inteligencia esté dotada de principios morales innatos, sino que sólo resultan sugestivos en esa línea (Véase Mikhail 2007, 143). En sus propias palabras: "Mi objetivo principal en *Elements of Moral Cognition* era el de explicar cómo una teoría del conocimiento moral innato podría ser defendida de un modo plausible en un marco científico moderno, y no tanto probar que dicho conocimiento existe" (2013, 2). Por otra parte, afirmar el innatismo en el conocimiento moral no tendría por qué significar que se niegue la importancia del ambiente sino sólo argumentar que éste no resulta por sí solo suficiente para explicar la totalidad del proceso. En esta misma línea, la mencionada Susan Dwyer explora las dificultades que presenta la tesis contraria, es decir, la explicación conductista de la moral (Dwyer 2006, 204-241). Por último, con respecto a la relación de los principios tácitos con la conciencia su posición también se debilita y sostiene que no se puede pronunciar de un modo definitivo. Podrían existir, arriesga, tanto principios accesibles como inaccesibles a un conocimiento reflexivo de 1ª persona.

Finalmente, resulta interesante incluir las críticas de David Enoch, profesor de la universidad organizadora del simposio. Este filósofo, además de hacerse eco de la mayoría de las objeciones anteriores, introduce una crítica sumamente importante desde una perspectiva metaética, que alude a la cuestión de los denominados "hacedores de verdad". A su juicio, esta herramienta teórica permite sacar a la luz una diferencia metafísica fundamental entre el lenguaje y la moral. Mientras que en el caso del primero, lo que hace verdadero a un juicio gramatical es en última instancia su adecuación a las prácticas de una sociedad, en el caso de la moral no parece suficiente advertir que una práctica es socialmente aceptada para deducir válidamente de ello que es buena. Una metafísica basada sencillamente en las prácticas sociales no lograría una explicación y mucho menos una fundamentación interesante de la moral (Enoch 2013, 26). Esta asimetría profunda e insalvable pondría en jaque el valor de toda la analogía.

En su respuesta a David Enoch, John Mikhail se ve obligado a explicitar su postura en cuanto a la fundamentación última de la moral, cuestión que hasta el momento había evitado minuciosamente bajo el pretexto de circunscribir su análisis a lo que Chomsky llamaba la perspectiva "*i*", que ya ha sido explicada. De este modo, concede que su justificación de los juicios morales no puede darse al margen de las prácticas sociales, por lo cual está sometida a una contingencia inevitable de tipo histórico y, en última instancia, también evolutivo. Su perspectiva cognitiva le impide la consideración de valores universales o independientes de la mente humana (Mikhail 2013, 29), con lo cual los aspectos universales que reconoce en el juicio moral intuitivo no implicarían un compromiso teórico con un realismo metaético robusto, como el que Enoch le solicita. A su juicio, su propia fundamentación de corte naturalista sería, además de lícita, la única posible. Finalmente, admite que esta ausencia de sustento metafísico en una noción fuerte de naturaleza humana o en la presencia de valores absolutos, lo aleja en cierto sentido de la tradición universalista de la ética y del derecho en la que desea insertarse, pero no considera que este punto sea fuente de una incompatibilidad insalvable.

6 Cuestión de la universalidad ↑

A decir verdad, iniciativas como la de Mikhail y Hauser no constituyen una originalidad absoluta, sino que pueden interpretarse como partes de un movimiento teórico más amplio de recuperación de la perspectiva universalista sobre lo humano (Brown 1991). Este movimiento incluye, como se ha dicho, a la lingüística (Chomsky 1965), pero también a la música (Trehub 2015), a la matemática (Dohmas 2010), a las creencias religiosas (Visala 2011), a la estética (Dutton 2013), y un largo etc. Sin embargo, hay que reconocer que el estudio de posibles universales genera algunas suspicacias. En primer lugar, porque siempre resulta complejo justificar, desde un punto de vista metodológico, la universalidad de un rasgo psicológico o cultural. Esto se debe, entre otros factores, a los límites evidentes del método inductivo. En segundo término, una vez que se ha constatado suficientemente la presencia de una determinada característica, surge la dificultad de interpretar la relevancia filosófica que se puede adjudicar a este hecho (Asla 2016b). En este contexto, puede ser pertinente clarificar qué implica la universalidad en la GMU.

En tal sentido, quizás lo primero relevante sea señalar que John Mikhail entiende que la universalidad moral está

reñida con una posición constructivista dura, pues ésta implicaría un pluralismo ético irreductible. En sus propias palabras:

“Si los postulados teóricos de la GMU son verdaderos, entonces, los seres humanos compartimos un sistema conceptual común, que involucra “nociones comunes” como agente y paciente, causa y efecto, medios y fines, y otros conceptos similares. En pocas palabras, muchos de los ladrillos que conforman el conocimiento moral y legal pueden, en efecto, resultar universales. Si esto es así, los postulados del relativismo resultan ser falsos” (Mahlmann y Mikhail 2005, 100).

Ahora bien, a esta afirmación se ha contestado oponiendo la dificultad, clásica, de tener que justificar o delimitar dicha universalidad frente a la ostensible y a veces espectacular diversidad moral que muestran las culturas. Para responder a esta objeción, Mikhail ensaya varias respuestas filosóficas, también bastante clásicas. En primer lugar, advierte que la universalidad de lo moral, si acaso existe, no puede presentar el carácter férreo y determinista con que se manifiesta en algunas dimensiones físicas de la realidad. Si hay universalidad, será una universalidad compatible con las excepciones originadas en la libertad, de otro modo perdería su carácter específicamente moral. Esto en parte se explica porque las intuiciones morales, aunque bastante uniformes e independientes del contexto cultural, sólo ejercen sobre la voluntad del sujeto una “compulsión resistible”, que puede ser desoída en la práctica y desconocida a nivel de la conciencia práctica por la influencia distorsionadora de la afectividad (Mahlmann y Mikhail 2009, 100). Una universalidad real, pero *sui generis*.

Por otro lado, también ha observado que muchas de las objeciones a la universalidad comparten el vicio metodológico de basarse en casos y ejemplos estadísticamente poco representativos, cuando no directamente patológicos (Mikhail 2005b, 557). No resulta lógico, a su juicio, que una base tan endeble sea tomada como el factor determinante a la hora de establecer sobre cuál de las posiciones en disputa debe pesar la carga de la prueba.

Luego, en contra de lo que han sostenido algunos de sus críticos, afirma que las divergencias manifiestas entre los sistemas morales son incluso menores que las que se dan en el ámbito lingüístico, y que éstas últimas no han alcanzado para invalidar al modelo generativista. Así, mientras muchas lenguas resultan mutuamente ininteligibles, los sistemas morales rara vez presentan una pareja discrepancia. A esto debe añadirse que incluso no es difícil encontrar elementos comunes y universales, bastante manifiestos como la prohibición del asesinato y la violación (Mikhail 2002, 1100), la regla de oro (Hauser 2006, 410) o las diferencias en el grado de responsabilidad frente a un acto, ya sea que se haya actuado “intencionalmente, accidentalmente, directamente, indirectamente, en soledad o en grupo” (Dwyer 2006, 247).

Marc Hauser, retomando la analogía lingüística, llega incluso más lejos en esto de poner la carga de la prueba sobre los hombros del constructivista, y plantea la posibilidad de que existan divergencias imposibles. En sus palabras:

“Si este tipo de abordaje es correcto, entonces, no solo podemos explicar la diversidad de cualquier lenguaje posible, sino que podríamos también identificar un conjunto de lenguajes imposibles, es decir, aquellos que no son aprendibles, basándonos en las limitaciones fijadas por los principios innatos que constituyen nuestra gramática universal. Esto es comparable a decir que nosotros no podemos situarnos en el espacio por ecolocación como los murciélagos, porque no tenemos el equipamiento necesario” (Hauser 2009, 190).

A su juicio, esto pondría un límite determinado a la diversidad, dando lugar no sólo a lenguajes sino a morales e inclusive culturas humanamente no posibles.

Finalmente, John Mikhail argumenta que una pintura completa de los hechos humanos no debe desconocer las diferencias morales, pero tampoco puede dejar de lado un fondo común de convergencias, quizás menos llamativas. A esto añade que tampoco hay que desconocer algunas coincidencias, a las que la fuerza de la costumbre ha erosionado su carácter asombroso. En concreto, se refiere a los acuerdos internacionales sobre derechos humanos, que fueron firmados por representantes de países con cosmovisiones ampliamente divergentes, y que bien pueden ser considerados como un signo de la universalidad de las afinidades intuitivas de la razón práctica (Mikhail 2012, 7).

7 Cuestión del Innatismo ↑

El último punto que resulta pertinente incluir involucra a la cuestión del innatismo. Ya se ha dicho, en la sección 5ª, que ambos autores se ven obligados a admitir, a partir de las críticas recibidas, que no consideran haber probado el carácter innato de la GMU, sino simplemente haber brindado buenas razones a favor de esta hipótesis. En palabras de Mikhail:

"La evidencia inicial para la GMU proviene de múltiples fuentes que incluyen: la psicología, la lingüística, la antropología y la neurociencia cognitiva. Y, aunque ninguna de estas evidencias resulta en sí misma unívoca o conclusiva, tomadas en su conjunto proveen por lo menos un fundamento modesto para la hipótesis de que los seres humanos poseen una facultad moral innata que es análoga, en algunos aspectos, a la facultad del lenguaje como la postularon Noam Chomsky y otros lingüistas" (2007, 143).

Este soporte teórico "modesto", que se basa en la lógica de la abducción, se concreta bajo la forma de dos argumentos relacionados. El primero supone que la mejor explicación de la capacidad intuitiva moral es la posesión de una gramática interna —"argumento pro gramática", según Jackendoff (1994)—. El segundo postula que su desarrollo requiere que su contenido sea por lo menos parcialmente innato: tesis de la pobreza de estímulos.

Ahora bien, no es necesario que este contenido innato tenga que estar actualmente presente y de un modo explícito desde el despertar inicial de la vida consciente. Si se adopta un sentido tan restrictivo para el innatismo, casi no habría lugar para nada innato en el hombre, más allá del reflejo de succión. Por el contrario, la GMU sería innata de un modo análogo a los caracteres sexuales secundarios, a los que nadie niega ese calificativo porque no se observan desde el nacimiento, ya que es claro que no son algo que se incorpore desde el ambiente. Tampoco es exigible que una característica mental innata derive en la ejecución infalible de un proceso, puesto que, en el caso de los principios morales, estos no son los únicos elementos que ejercen su influencia sobre la intuición moral. La clave para entender esta noción minimalista de innatismo equivale a la afirmación de la insuficiencia del rol del ambiente para la explicación de una determinada característica.

De este modo, el significado del término innato se aproxima más a lo que sería algo "natural" para el lenguaje ordinario o desde una perspectiva, en un sentido amplio, aristotélica. La moral sería innata en cuanto se manifiesta como una capacidad que se desarrolla homogéneamente en todos los seres humanos de no mediar algún factor invalidante (Mikhail 2011, 89). A esto se ha llamado panculturalidad o transculturalidad. Por otro lado, las habilidades morales se aprenden con facilidad, desde una edad muy temprana y se mantienen sin demasiado esfuerzo en el tiempo (*learnability*). Por último, este innatismo se aplica en el caso de la GMU con mayor precisión a cuestiones arquitecturales de la mente humana (Elman et al. 1998) que a contenidos específicos. En pocas palabras, no se presenta al modo de una serie de principios o leyes de un sistema moral axiomático, sino en forma de un hábito o de sentido en permanente desarrollo.

Se advierte, en este punto, que esta forma de entender el problema hunde sus raíces en la revolución cognitiva. Más en concreto, se transparenta la intención de saltarse una dicotomía demasiado tajante entre innato y adquirido, que es más bien propia de la dialéctica de la modernidad. En ese sentido, no es absurdo señalar afinidades de la GMU con la tradición filosófica del hábito, de origen aristotélico, como hace por ejemplo John Macnamara desde una aproximación psicológica (1990, 144). Tampoco puede resultar llamativo el encontrar algún "aire de familia" que la emparenta con la noción de sindéresis de la tradición tomista (Renna 2011, 116; Porter 2013, 293) o con la teoría del juicio por inclinación (Asla 2016, 313-317).

8 Conclusión ↑

La GMU es un programa de investigación multidisciplinar surgido en el marco de un movimiento contemporáneo de naturalización de la ética. Esto es, dentro de un movimiento que propugna la incorporación de las perspectivas científicas, sobre todo de las ciencias cognitivas, en el estudio de la realidad moral y que guarda relación con lo que se ha denominado filosofía experimental (Alfano y Loeb 2016). En tal sentido, el mérito principal de este programa

consiste en que ha permitido recoger en los últimos años, mediante la utilización masiva de los dilemas morales, interesantes datos empíricos (estadísticos, psicológicos, de correlatos neurales, etc.) acerca de las intuiciones morales humanas. Al mismo tiempo, ha propuesto un modelo teórico (de corte generativista y chomskyano) para exponer su estructura cognitiva subyacente. Esta estructura estaría constituida por una serie de principios operativos, mayormente universales y, en alguna medida, innatos, que constituyen en parte la herencia psicológica de nuestra especie.

Evidentemente, este tipo de abordaje como cualquier proyecto de naturalización de la ética resulta controversial. A causa de esto, ha recibido multiplicidad de críticas, desde aquellas que, a la sombra de la falacia naturalista, denuncian su déficit normativo, hasta las que discuten la analogía lingüística sobre la que descansa o las que objetan las notas de universalidad e innatismo que supone. La consideración de estas críticas y de sus respuestas ha contribuido bastante a precisar los contornos de este programa de investigación, pero lo cierto es que huelga un acuerdo general sobre el valor de este tipo de iniciativas. La discusión filosófica de la relevancia de los datos que, desde una perspectiva clásica, pertenecerían al ámbito de la psicología moral, y la valoración general del modelo generativista son asuntos delicados que no pueden considerarse resueltos. Lo cierto es que la GMU es una hipótesis viva en la investigación de la psicología de la decisión moral.

En ese sentido, es conveniente diferenciar los matices propios de cada autor. La posición de Marc Hauser, parece inclinarse hacia una radicalización de las pretensiones naturalistas. De esta forma, modelos teóricos como la GMU estarían llamados a desentrañar completamente la naturaleza de la moral humana y a proveer la única fundamentación racional posible. El abordaje científico (cognitivo y neural) debería ocupar el lugar que históricamente ha correspondido a formas más sapienciales de conocimiento como la filosofía y la teología. Sería una forma de concreción del naturalismo duro. John Mikhail, por su parte, es más consciente de las dificultades de tal proyecto, y entiende que la GMU es sólo un modelo teórico posible para el conocimiento moral intuitivo. Más en concreto, entiende que es un modelo que se ajusta a los juicios morales intuitivos que surgen en respuesta a los denominados dilemas del tranvía. Lo que no queda tan claro, una vez que ha realizado esta concesión, es cómo, más allá de su expresión de deseo, se puede utilizar a la GMU como base para una fundamentación naturalista de las teorías universalistas del derecho. Como se ha dicho, la GMU es un programa de exploración de la psicología moral humana en pleno desarrollo, por lo que cabe seguir esperando que se obtengan nuevos datos. El desafío, obviamente, está en la lectura e interpretación de esos datos en un contexto filosófico mayor en el que encuentren sentido.

9 Bibliografía ↑

Alfano, M. y Loeb, D. 2016. “Experimental Moral Philosophy”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/experimental-moral/ (Consultado el 14 de marzo de 2017).

Asla, M. 2016. *La Gramática Moral Universal: ¿Una aproximación cognitivista a la ley natural?* Pamplona: Eunsa.

Asla, M. 2016b. “Cómo naturalizar la ética sin desnaturalizar lo moral: rol de las ciencias particulares en el debate sobre los universales éticos”. En *De simios, cyborgs y dioses. La naturalización del hombre a debate*, editado por Claudia Carbonell y Lourdes Flamarique. Madrid: Biblioteca Nueva.

Asla, Mariano. 2017. “Naturalismo”. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL = http://dia.austral.edu.ar/Naturalismo/ (Consultado el 30 de marzo de 2017)

Chemla, E., Egré, P. y Schlenker, P. 2013. “Moral judgments and semantic judgments: a case study (Comments on Mikhail)”. *Jerusalem Review of Legal Studies* 3 (6): 26-43.

Chomsky, N. 1959. “*Verbal behavior* by B. F. Skinner”. *Language* 35: 26-58.

Chomsky, N. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge: MIT Press.

Chomsky, N. 1976. “On the biological basis of language capacities”. En *The neuropsychology of language: Essays in Honor of Eric Lenneberg*, editado por R. W. Rieber, 1-24. New York: Springer.

Chomsky, N. 1997. “Language from an internalist perspective”. En *The Future of the Cognitive Revolution*, editado por David Martel Johnson y Christina Erneling. Oxford: Oxford University Press.

Chomsky, N. 1980. *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press.

Chomsky, N., Foucault, M., Elders, F. 2006 [1974]. *La Naturaleza Humana: Justicia versus Poder. Un debate*. Traducido por L. Livchits. Buenos Aires: Katz.

Chomsky, N. 2007. “Of minds and Language”. *Biolinguistics* 1: 9-27.

Curry, O. 2006. “Who’s afraid of the naturalistic fallacy?”. *Evolutionary Psychology* 4: 234-247.

Cushman, F. 2017. http://www.moralsensetest.com/ (Consultado el 8 de abril de 2017).

Cutitaru, L. C. 2017. “A Universal Moral Grammar?”. *Human and Social Studies*. 6(1): 65-76.

Darwin, Ch. 1980. *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) y *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871). En *Great Books of the Western World*, editado por R. Benton, 23a edición. Chicago: Encyclopaedia Britannica.

Domahs, F., Moeller, K., Huber, S., Willmes, K. y Nuerk, H. C. 2010. “Embodied numerosity: implicit hand-based representations influence symbolic number processing across cultures”. *Cognition* 116 (2): 251-266.

Dupoux, E. y Jacob, P. 2007. “Universal moral grammar: a critical appraisal”. *Trends in cognitive sciences* 11 (9): 373-378.

Dussell, E. 2001. “Algunas reflexiones sobre la falacia naturalista. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?).” *Diánoia* 46: 65-79.

Dutton, D. 2013. “Aesthetic Universals”. En *The Routledge Companion to Aesthetics*, editado por Gaut, B., McIver Lopes, D., 3rd ed. London-NY: Routledge.

Dworkin, R. 1973. “The original position”. En *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls “A Theory of Justice”*, editado por N. Daniels. California: Stanford University Press.

Dwyer, S. y Hauser, M. D. 2008. “Dupoux and Jacob's moral instincts: throwing out the baby, the bathwater and the bathtub”. *Trends in cognitive sciences* 12 (1): 1-2.

Dwyer, S. 2006. “How good is the Linguistic Analogy”. En *The Innate Mind, vol. 2 Culture and Cognition Carruthers*, editado por S. Stich y S. Laurence. New York: Oxford University Press.

Elman, J., Bates, E., Johnson, M., Kamiloff-Smith, A., Parisi, D. y Plunkett, K. 1998. *Rethinking Innateness: a Connectionist Perspective on Development*. Cambridge-MA: MIT Press.

Enoch, D. 2013. “On analogies, disanalogies, and moral philosophy: a comment on John Mikhail’s Elements of Moral Cognition”. *Jerusalem Review of Legal Studies* 3: 1-25.

Fitch, W. T., Hauser, M. D., y Chomsky, N. 2005. “The evolution of the language faculty: clarifications and implications”. *Cognition* 97 (2): 179-210.

Foot, Philippa. 1967. “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”. *Oxford Review* 5.

Frankena, W. K. 1939. “The naturalistic fallacy”. *Mind* 48 (192): 464-477.

Gardner, H. 1985. *The Mind's New Science: a History of the Cognitive Revolution*. New York: Basic Books.

Goldman, A. 1970. *A Theory of Human Action*. Princeton: Princeton University Press.

Gross, M. 1979. "On the Failure of Generative Grammar". *Language* 55 (4): 859–885.

Hagège, C. 1981. *Critical reflections on generative grammar (Vol. 10)*. Illinois: Jupiter Press.

Haidt, J. 2012. *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. New York: Vintage.

Haidt, J., Bjorklund, F. y Murphy, S. 2000. "Moral dumbfounding: When intuition finds no reason". Escrito inédito, University of Virginia. Accesible en: http://lup.lub.lu.se/record/1024827 (Consultado el 5 de abril de 2017).

Harman, G. 2012. "Does Marc Hauser's Moral Minds Plagiarize John Mikhail's Earlier Work?". Escrito inédito, accesible en la web en http://www.princeton.edu/~harman/Mikhail%20and%20Hauser.pdf. (consultado el 3 de mayo de 2017).

Hauser, M. 1997. *The Evolution of Communication*. Cambridge-MA: MIT Press.

Hauser, M. 2000. *Wild Minds: What Animals Really Think?* New York: Henry Holt and Company.

Hauser, M. 2013. *Evilicious: Cruelty = Desire + Denial*. San Bernardino.

Hauser, M. D., Watumull, J. 2016. "The Universal Generative Faculty: The source of our expressive power in language, mathematics, morality, and music". *Journal of Neurolinguistics*. https://doi.org/10.1016/j.jneuroling.2016.10.005.

Hauser, M. D., Chomsky, N., y Fitch, W. T. 2002. "The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve?". *Science* 298 (5598): 1569-1579.

Hauser, M. D., Young, L. y Cushman, F. 2008. "On misreading the linguistic analogy: response to Jesse Prinz and Ron Mallon". En *Moral psychology and biology*, editado por W. Sinnott-Armstrong. Nueva York: Oxford University Press. En línea en: http://capricorn.bc.edu/moralitylab/wp-content/uploads/2011/10/Hauser_reply.pdf. Consultado el 25 de mayo de 2016.

Hauser, M. 2009. B. "The possibility of impossible cultures". *Nature* 460 (9): 190-196.

Hauser, M. y Chen, K. 2005. "Modeling reciprocation and cooperation in primates: evidence for a punishing strategy". *Journal of Theoretical Biology* 235: 5-12.

Hauser, M., Tonnaer, F. y Cima, M. 2009. "When moral intuitions are immune to the law: a case of study of euthanasia and the act-omission distinction in the Netherlands". *Journal of Cognition and Culture* 9: 149-169.

Hauser, M., Young, L. y Cushman, F. 2008. "Reviving Rawls's linguistic analogy: operative principles and the causal structure of moral actions". En *Moral Psychology, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, editado por W. Sinnott-Armstrong, Volume 2, 107-144. New York: MIT Press.

Hobbes, Th. [1651] 1998. *Leviathan*. Editado por J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. [1749] 1978. *A Treatise on Human Nature*. Editado por P. Nidditch. Oxford: Clarendom Press.

Ibbotson, P. y Tomasello, M. 2016. "Evidence rebuts Chomsky's theory of language learning". *Scientific American* 315 (5).

Thomson, J. J. 1976. "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem". *The Monist* 59: 204-117.

Thomson, J. J. 1985. "The Trolley Problem". *Yale Law Journal* 94: 1395–1415.

Lipton, P. 2004. *Inference to the best explanation*, 2ª ed. New York: Routledge.

Kamm, F. M. 1989. “Harming Some to Save Others”. *Philosophical Studies* 57 (3): 227-260.

Macnamara, J. 1991. “The development of moral reasoning and the foundations of geometry”. *Journal for the Theory of Social Behavior* 21: 125-150.

Mahlmann, M., y Mikhail, J. 2005. “Cognitive science, ethics and law”. *ARSP-BEIHEFT* 102: 95.

Mallon, R. 2008. “Reviving Rawls’s Linguistic Analogy inside and out”. En *Moral Psychology, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Volume 2, 145-155, editado por W. Sinnott-Armstrong. Cambridge-MA: MIT Press.

Mikhail, J. 2002. “Aspects of the theory of moral cognition: Investigating intuitive knowledge of the prohibition of intentional battery and the principle of double effect”. Accedido en http://www2.econ.iastate.edu/classes/econ362/hallam/Readings/mikhail.pdf el 25 de abril de 2017.

Mikhail, J. 2002. “Law, Science, and Morality: A Review of Richard Posner's. The Problematics of Moral and Legal Theory”. *Stanford Law Review* 1057-1127.

Mikhail, J. 2012. “Moral Grammar and Human Rights: Some Reflections on Cognitive Science and Enlightenment Rationalism”. En *Understanding social action, promoting human rights*, editado por R. Goodman, D. Jinks y A. Woods, 160-202. New York: Oxford University Press.

Mikhail, J. 2017. “Chomsky and Moral Philosophy”. En *The Cambridge Companion to Chomsky*, editado por J. Macgilvray, 235-254.

Mikhail, J. 2005. “Moral Heuristics or Moral Competence? Reflections on Sunstein”. *Behavioral and Brain Sciences* 28 (4): 557-558.

Mikhail, J. 2008. “The poverty of moral stimulus”. En *Moral Psychology: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Vol. 2, editado por W. Sinnot-Armstrong, 345-351. New York: MIT Press.

Mikhail, J. 2000. “Rawls’ Linguistic Analogy: A Study of the *Generative Grammar* Model of Moral Theory Described by John Rawls in A Theory of Justice”. Ph.D. dissertation, Cornell University. Georgetown Public Law Research Paper No. 766464. Accesible en: http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.766464. Consultado el 5 de abril de 2017.

Moore, G. [1903] 1993. *Principia Ethica: revised edition*, editado por Th. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. 1973. “Rawls on Justice”. En *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls “A Theory of Justice”*, editado por N. Daniels, 1-16. Stanford: Stanford University Press.

Porter, J. 2013. “Nature, normative grammars, and moral judgments”. En *Evolution, Games and God: The Principle of Cooperation*, editado por S. Coakley y M. Novak, 289-306. Cambridge: Harvard University Press.

Prinz, J. 2008. “Resisting the Linguistic Analogy: a commentary on Hauser, Young, and Cushman”. En *Moral Psychology, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Volume 2, editado por W. Sinnott-Armstrong, 157-170. New York: MIT Press.

Rawls, J. 1963. “The sense of justice”. *Philosophical Review* 72: 281-305.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Renna, L. 2011. “Issues in common between moral theology and neurosciences”. En *Moral Behavior and Free Will: a Neurobiological and Philosophical Approach*, editado por J. J. Sanguineti, A. Acerbi y J. Lombo. Vatican City: IF Press.

Rorty, R. 2006. “Born to be good”. *The New York Times*, August 27, 2006. en: http://www.nytimes.com/2006/08/27/books/review/Rorty.t.html?pagewanted=all&_r=0 (Consultado el 4 de mayo de

2017).

Singer, P. 1974. “Sidgwick and reflective equilibrium”. *The Monist* 58: 490-517.

Skinner, B. F. [1957] 2011. *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Sripada, Ch. 2008. “Nativism and moral psychology: Three models of the innate structure that shapes the contents of moral norms”. En *Moral Psychology, Vol. 1 The evolution of morality adaptation and innateness*, editado por W. Sinnot-Armstrong. Cambridge: MIT Press.

Trehub, S. E., Becker, J. y Morley, I. 2015. “Cross-cultural perspectives on music and musicality”. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 370 (1664): 20140096.

Visala, A. 2011. *Theism and Cognitive Study of Religion: Religion explained*. Farnham-Burlington: Ashgate.

Wilson, E. O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.

Wilson, E., O. 1998. *Consilience: the Unity of Knowledge*. New York: Random House-Vintage Books.

Wilson, E., O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Young, L., Cushman, F. y Hauser M. 2008. “On misreading the linguistic analogy: Response to Jesse Prinz and Ron Mallon”. En: *Moral Psychology and Biology*, *Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, editado por W. Sinnott-Armstrong, 171-180. Cambridge: MIT Press.

Young, L., Cushman, F., Hauser, M., Kang-Xing, R. y Mikhail, J. 2007. “A dissociation between moral judgments and justifications”. *Mind & Language* 22 (1): 1-21.

Zimmerman, A. 2013. “Mikhail’s naturalized moral rationalism”. *Jerusalem Review of Legal Studies* 3: 1-16.

10 Cómo Citar ↑

Asla, Mariano. 2017. "Gramática moral universal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Gramática_moral_universal

11 Derechos de autor ↑

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X

12 Herramientas académicas ↑

Enlaces de interés

Voz Innateness and Laguange en la Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Artículo sobre Universal grammar en Wikipedia.

Podcast de John Mikhail on Universal Moral Grammar en Philosophy bites.

Podcast de John Mikhail on Battery and Morality en Philosophy bites.

Is there a universal moral grammar? conferencia de Pierre Jacob, 9 de julio de 2007, Central European University.